

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jakub Kožíšek

Tělesný svět v systému předzjednané harmonie

Material World in the System of Pre-established Harmony

Praha 2015

Vedoucí práce: Mgr. Jan Palkoska, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Jakub Kožíšek

Poděkování:

Rád bych poděkoval doktoru Janu Palkoskovi za ochotu a trpělivost při vedení této práce.

Abstrakt:

V práci se budu zabírat Leibnizovou koncepcí materiálního světa v systému předzjednané harmonie. V Leibnizově filosofii existují těla a tělesa minimálně na dvou různých úrovních reality. Jednak je můžeme chápat jako agregáty jednoduchých, nerozlehlých substancí – monád, jednak na úrovni jevové, totiž jako dobře založené fenomény, které jsou jen jakýmsi reprezentací monád. Cílem jest prozkoumat, jaký je mezi těmito dvěma polohami chápání tělesného světa vztah.

Klíčová slova:

Leibniz, Monadologie, předzjednaná harmonie, tělo, těleso.

Abstract:

In my thesis I will be engaged in Leibniz's conception of material world in the system of pre-established harmony. In Leibniz's philosophy bodies exist at least on two different levels of reality. We can think of them as aggregates of simple, not extended substances – monads, or on phenomenal level, as well founded phenomena, which are only representations of monads. My primary aim is to examine, how these two conceptions of material world connected are.

Klíčová slova:

Leibniz, Monadology, pre-established harmony, body.

Obsah:

1. Úvod.....	6
2. Vymezení základních elementů Leibnizovy Monadologie	
2.1. Monády a percepce.....	8
2.2. Předzjednaná harmonie.....	11
3. Tělesa jako dobře založené fenomény.....	15
4. Tělesa jako agregáty monád	
4.1. Princip jednoty agregátu.....	23
4.2. Princip agregace agregátu.....	27
5. Těla jako tělesné substance.....	32
6. Metafyzický kód.....	37
7. Závěr.....	39
8. Apendix.....	41
9. Bibliografie.....	44

1. Úvod

Ve své práci se budu zabývat Leibnizovou koncepcí látkového, materiálního světa v systému předzjednané harmonie. Leibniz je obvykle považován za idealistického myslitele, pro nějž jediné vpravdě existující entity jsou nerozlehlé substance, které ve svém zralém období nazývá monády. Je proto přirozené ptát se, jaký status bychom měli přisoudit tělům a tělesům, která obvykle chápeme právě na základě rozlehlosti, mimo jiné i proto, že sám Leibniz, alespoň nakolik jsem obeznámen s jeho prací, nikde zcela ucelenou odpověď nenabízí.

V Leibnizově filosofii existují těla a tělesa minimálně na dvou různých úrovních reality, můžeme je chápat buďto na jevové úrovni jako dobře založené fenomény, nebo na úrovni substanciální jako agregáty, popřípadě rezultáty agregátů monád. Cílem této práce je prozkoumat, jaký je mezi těmito rovinami vztah, potažmo jak substanciální úroveň reality zakládá fenomenální svět. Vzhledem k předzjednané harmonii musí být obě tyto úrovně skutečnosti v „synchronním“, „analogickém“ poměru, proto by ke správnému pochopení jevového světa mělo přispět především náležité promyšlení vztahů v ontologicky primárnější vrstvě monád. Vzhledem k určité hierarchii mezi monádami, které se liší mírou své dokonalosti, by celý problém mohl osvětlit i vztah duše – řídící monády - k jejímu tělu, o jejichž spojení Leibniz v některých pramenech hovoří jako o tělesné substanci.

Leibnizovo myšlení se během jeho života vyvíjelo, především jeho teorie substance, která je pro pojetí látkového světa zásadní. V práci bohužel není prostor pro sledování tohoto vývoje, k celé problematice budu proto přistupovat především v kontextu Leibnizovy pozdní ontologické koncepce, která je někdy nazývaná jako monadologická, v některých pasážích však budu využívat i starších textů, ať již proto, že jsou v nich některé aspekty podány lépe či srozumitelněji, nebo jinde nejsou zohledněny vůbec.

Z hlediska struktury práce se nejprve pokusím vyložit ty základní pojmy a elementy Leibnizovy monadologie, které jsou pro diskuzi o povaze materiálního světa klíčové – především co je to monáda a jaké má vlastnosti. Pokusím se je uvést v souvislost s teologickým rámcem Leibnizovy filosofie, který je znám jako tzv. systém

předzjednané harmonie. Následně se budu zabírat vysvětlením dvou tezí, které Leibniz o látkovém světě pronáší, totiž že těla a tělesa jsou dobře založené fenomény, respektive agregáty monád. Stručně se zmíním i o tělesné substanci, kterou Leibniz hájil především na přelomu 70. a 80. let sedmnáctého století a o níž mnozí odborníci soudí, že je se zbytkem jeho filosofie, především té pozdní, neslučitelná.

Téma materiálního světa patří v rámci studia Leibnizova myšlení k obtížné a kontroverzní látce a rozhodně na něm nepanuje interpretační shoda. Existují různé, obvykle vůči sobě navzájem poněkud vyhraněné teorie Leibnizovy koncepce tělesnosti. Tato práce nemá být jejich výčtem či komparací, pokusím se naopak podat vlastní výklad, pochopitelně poučený četbou sekundární literatury, z níž se budu ponejvíce opírat o Adamsovu knihu *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Vzhledem k rozsahu a náročnosti tématu by bylo naivní předpokládat, že podám definitivní či novátorskou odpověď na otázku povahy těles a těl, přesto bych se v závěru práce rád pokusil alespoň o nastínění vlastní interpretace, která se bude vymezovat vůči jednomu aspektu Adamsova chápání Leibnizovy teorie tělesnosti.

2. Vymezení základních elementů Leibnizovy Monadologie

2.1. Monády a percepce

Nejprve je zapotřebí probrat, co to jsou monády a jaké jsou jejich vlastnosti. Z důvodu záměru a rozsahu práce není možné, abych detailně rozebíral Leibnizovu přesnou argumentaci, základní metafyzická či ontologická určení monád musíme považovat za výchozí bod, předpoklad této práce. Za dostačující považuji pokusit se Leibnizovu strategii a motivaci alespoň naznačit a to s ohledem na vysvětlení těch nejdůležitějších charakteristických rysů monád, které jsou relevantní z hlediska vztahu mezi substanciální a fenomenální úrovní reality.

Monády jsou především substance – aniž bychom se mohli zabývat Leibnizovou teorií substance jako takové, můžeme monády jen na základě obecného předporozumění tomuto pojmu prohlásit za jakési základní prvky čili elementy reality, jsoucna, která „ke své existenci nic jiného nepotřebují“¹, která jsou co do svého bytí nezávislá a autonomní, ač je jejich kontinuální existence umožněna jen božím spolupůsobením.² A vzhledem k tomu, že Leibniz uznává jen jeden typ substancí, můžeme prohlásit, že vše, co v posledku skutečně existuje, jsou monády (a Bůh), bytí všech ostatních jsoucen je pouze odvozené, nesubstanciální.

Monády jsou jednoduché substance. Složené věci Leibniz považuje za kolekce či agregáty jednoduchých, z nichž se složené věci skládají jako z prvků. Proto, platí-li, že existují složené věci, musí nutně existovat jednoduché substance, z nichž se jejich agregáty mohou skládat. Takovouto úvahu Leibniz nabízí v Monadologii, ale je patrné, že se nejedná o vážně míněný či rozhodný argument dokazující nutnou existenci

¹ Srv. Descartes, *Principia philosophiae*, I.51.

² Srv. Leibniz: Monadologie 47, in *Monadologie a jiné práce*, Svoboda, Praha, 1982, str. 164; Leibniz: *Theodicea* 382-391, OIKOYMENH, Praha, 2004, str. 310-315.

jednoduchých substancí. (Nedostatečnost argumentu se ukazuje obzvlášť v případě, kdy složeným věcem upřeme realitu.)³ V tuto chvíli však postačí toto stanovisko přijmout jako fakt – základní metafyzické tvrzení, které určuje celou Leibnizovu filosofii.

„Monády jsou tedy ... počátky věcí.“⁴ To, že je monáda jednoduchá, znamená, že nemá žádné části, a v důsledku toho ani rozprostraněnost, tvar či dělitelnost.⁵ Jedná se o nerozlehlou, „duchovní“ substanci, která není situována v prostoru v pravém smyslu (je situována v logickém či metafyzickém prostoru, prostor sám je ryzí idealitou) a nemá žádné tělesné vlastnosti, tedy velmi přibližně o to, co Descartes pojmenovává *res cogitans*. A protože monáda nemá části, není možné, aby v ní docházelo ke změně na základě vnějšího působení, tak jako je tomu u složených věcí, které se mění na základě pohybu a uspořádání svých částí. Ze stejného důvodu také monáda nemůže přirozenou cestou vzniknout nebo zaniknout, pouze stvořením a anihilací. Monáda je tedy i substance stvořená a trvajíc od počátku až do konce světa.⁶

To, že monády nejsou rozlehlé a nemají části, ale rozhodně neznamena, že nemají žádné vlastnosti, v takovém případě by totiž vůbec nebyly jsoucny, jsoucno bez vlastností není jsoucno.⁷ Leibniz předpokládá, že „každé stvořené jsoucno a tím také stvořená monáda podléhá změně a v každé se tato změna děje kontinuálně.“⁸ A ježto změnu v monádě nemůže způsobit nic vůči ní externího, je nutné, aby se měnila na základě nějakého vnitřního principu. Tento princip, nebo alespoň jeho činnost, Leibniz

³ Skutečnou argumentaci by bylo lze najít v korespondenci s Antoinem Arnauldem či ve spise *Metafyzické pojednání*. Povaha jednoduché substance spočívá především v tom, že jí náleží úplný individuální pojem, z něhož mohou být pochopeny a odvozeny všechny predikáty, které o ní můžeme pravdivě vypovídat. Proto také nemohou existovat dvě identické substance a o každém individuu platí, že je posledním *species*. To poukazuje na posibilistický ráz Leibnizovy filosofie, monády můžeme, alespoň v období spisu *Metafyzické pojednání*, chápat jako do existence uvedené individuální pojmy. Srv. Leibniz: *Metafyzické pojednání 8, in* *Monadologie* a jiné práce, Svoboda, Praha, 1982, str. 60-62.

⁴ Leibniz: *Monadologie* 2, str. 156.

⁵ Srv. Leibniz: *Monadologie* 3, str. 156.

⁶ Nikoli však nezbytně substance věčná – srv. Boethius, *Filosofie utěšitelkou*, Vyšehrad, Praha, 2012, str. 185.

⁷ Srv. Leibniz: *Monadologie* 8, str. 157.

⁸ Leibniz: *Monadologie* 10, str. 157.

nazývá žádostivost. To, co se mění, je jakési vnitřní rozpoložení či stav monády – její percepce. Je nutné poznamenat, že percepcí se v tomto případě, na rozdíl od obvyklého chápání tohoto slova, nemyslí nějaký soubor počitků či proud smyslových dat, ale „okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substanci.“⁹ Žádostivost směřuje monádu k dosažení nějakého stavu (percepce), což se ovšem nikdy zcela nepodaří, monáda kýžené percepce dosahuje vždy jen částečně, což vede k tomu, že může být žádostiva dalšího stavu... Z toho důvodu je také proměna monády kontinuální, nikoli „skoková“, „každá přirozená změna se děje ve stupních, něco se mění a něco zůstává.“¹⁰

Percepce, které jsou klíčovým a určujícím rysem jednoduchých substancí, reprezentují mnohost a diverzitu různých afektů a vztahů uvnitř monády samé, ač je jednoduchá, nerozprostraněná a nemá části. Tato „mnohost v jednoduchém“ je důsledkem „zvláštní svébytnosti v tom, co se mění“¹¹, svébytnosti, která zajišťuje originalitu každé monády, protože také neexistují dvě stejné substance a tedy ani žádná dvě identická jsoucna. Otázku, která se nabízí, totiž co přesně tato svébytnost znamená, si dovolím v tuto chvíli ponechat raději otevřenou, odpověď vyjde najevo v kontextu toho, že každá monáda je specifickým vyjádřením celého vesmíru, je jeho zrcadlem (viz níže).

Důležité je, že percepce není možné vysvětlit mechanicky, což se Leibniz snaží dokázat slavným myšlenkovým experimentem známým jako „Leibnizův mlýn“ (případně Leibniz's gap, Leibniz's wheel), který se pokusím krátce parafrázovat.¹² Kdyby existoval stroj, který by dokázal percipovat, vnímat či myslet, bylo by možné zhotovit jeho zvětšeninu se zachováním správných poměrů jeho komponent a pak do něj vstoupit jako do nějakého mlýna. Uvnitř tohoto myslícího stroje bychom však nenalezli nic než bezduché, vzájemně mechanicky působící součásti, které nedostačují k vysvětlení percepcí. Z čehož plyne, že percepce nelze vysvětlit mechanicky a jsou záležitostmi jednoduchých, nikoli složených substancí. Osobně se domnívám, že tento

⁹ Leibniz: Monadologie 14, str. 158.

¹⁰ Leibniz: Monadologie 13, str. 157.

¹¹ Leibniz: Monadologie 12, str. 157.

¹² Srv. Leibniz: Monadologie 17, str. 158-159.

myšlenkový experiment, přestože je poměrně intuitivní kritikou materialistického vysvětlení mysli a stále je přítomný v současné diskuzi o teorii vědomí, není příliš plausibilní, neboť předpokládá, co chce dokázat. Není však na místě jej zde kritizovat, zásadní je, že Leibniz chce skutečně tvrdit, že složené substance samy o sobě nikdy nemohou myslet, vnímat či percipovat, všechny tyto činnosti jsou věcí jednoduchých substancí, které při těchto aktivitách vždy musí být ve hře.

Percepce a jejich změny jsou navíc jedinou vlastností a činností monád. „Také nelze v jednoduché substancí nalézt nic více než právě toto: percepce a jejich změny. Pouze v nich mohou náležet všechny vnitřní činnosti jednoduchých substancí.“¹³ Leibnizova ontologie je tedy výrazně úsporná – jediné, co jakožto substance opravdu existuje, jsou monády, kterým jsou vlastní výhradně percepce. Ne všechny monády však mají percepce stejné kategorie či úrovně. Existuje určitá hierarchie monád závislá na zřetelnosti a dokonalosti jejich percepcí. Některé monády, někdy nazývané entelechie, mají percepce pouze zmatené, nerozlišené, „malé“, dokonalejší monády, řídící monády živočichů – duše, mají percepce zřetelnější a doprovázené vzpomínkou – vnímají, lidské duše čili duchové mají nejzřetelnější percepce a rozum spojený s abstrakcí a reflexivními akty, na jejichž základě jsme schopni myslet a poznávat svět i věčné pravdy.

2.2. Předzjednaná harmonie

Předzjednaná harmonie se týká mimo jiné způsobu, jakým byl stvořen svět. Svět (čili vesmír) můžeme spolu s Leibnizem definovat jako úplný souhrn všech existujících věcí.¹⁴ Existuje právě jeden svět. Můžeme si ale myslet nekonečný počet možných světů, které mohly být teoreticky stvořeny stejně jako ten, v kterém ve skutečnosti žijeme. Ve všech těchto možných světech platí stejné věčné a nutné pravdy (princip sporu), tedy takové pravdy, jejichž opak obsahuje či implikuje spor. To je metafyzická nutnost, není možné si myslet svět, který není možný – to znamená svět, který

¹³ Leibniz: *Monadologie* 17, str. 159.

¹⁴ Srv. Leibniz, *Theodicea* 8, str. 84.

obsahuje spor. V božím rozumu jsou ideje těchto světů a Bůh z nich musí jeden zvolit a stvořit, k tomu však potřebuje mít nějaký důvod (princip dostatečného důvodu), nemůže nahodile určit k existenci kterýkoli možný svět. Tento důvod je podmíněn boží dobrotou, kvůli které nemůže zvolit jiný svět, než ten nejlepší (s čímž se pojí problematická otázka, pro kterou v této práci bohužel není místo, zda pak Bůh tvoří svět svobodně). Kdyby z možných světů nebyl jeden nejlepší, Bůh by vůbec žádný nestvořil.¹⁵ Nejlepší možný svět je pak ten, v kterém panuje největší rozmanitost za užití nejjednodušších hypotéz.

Bůh tedy musí na základě svého předvedení všechny možné světy předem porovnat z hlediska jejich možných „dějin“, smím-li to tak říci, ten nejlepší určit k existenci a stvořit jej. „Lze říci, že jakmile se Bůh rozhodl něco stvořit, mezi všemi možnými jsou všechny uchazeči o existenci, propukl boj; a že zvítězila ta jsoucna, která společně vytvářejí nejvíce reality, nejvíce dokonalosti a nejvíce rozumové poznatelnosti. Celý tento boj ovšem nemůže být jiný než ideální, tj. může to být pouze zápas důvodů v nejdokonalším rozumu.“¹⁶ Je však třeba dodat, že stvoření nejlepšího možného světa nespadá do absolutní, metafyzické nutnosti, nejlepší možný svět není nutný tak, jako je nutné, že ve všech možných světech se součet vnitřních úhlů trojúhelníku rovná sto osmdesát stupňů. V případě nejlepšího možného světa se jedná o morální nutnost, která je daná finálními čili účelovými příčinami, na rozdíl od metafyzické nutnosti, která závisí na příčinách účinkových.¹⁷

Do tohoto teologického rámce je nyní zapotřebí vsadit předchozí výklad o monádách. Každé jednoduché substanci byla udělena určitá míra dokonalosti. Monáda je dokonalejší než jiná monáda, pokud je v ní apriorní důvod toho, co se děje v jiné monádě; je činná, pokud má zřetelné percepcce, trpná, pokud má percepcce zmatené.¹⁸ Proto je monáda dokonalejší vždy na úkor nějaké jiné monády. A to je také jediný způsob, jak spolu jednoduché substance mohou „komunikovat“, jak se mohou navzájem ovlivňovat, jak spolu vzájemně souvisí. Neexistuje mezi nimi žádný jiný

¹⁵ Srv. Tamtéž.

¹⁶ Leibniz: Theodicea 201, str. 208.

¹⁷ Srv. Leibniz, Theodicea 349, str. 290.

¹⁸ Srv. Leibniz: Monadologie 49,50, str. 164.

kontakt, jen „ideální vliv jedné monády na druhou, tj. působení, které se uskutečňuje pouze zásahem božím, pokud v božích idejích žádá nějaká monáda právem, aby na ni Bůh vzal ohled při uspořádání druhých monád již při počátku věcí.“¹⁹ Toto právo být dokonalejší než jiná monáda je pak ze strany boží udělováno právě na základě závazku stvořit nejlepší možný svět. Tak jako Bůh komparuje možné světy a ten nejlepší zvolí k existenci a stvoří jej, musí mezi jednotlivé monády náležitě distribuovat dokonalost prostřednictvím jejich percepcí, čímž docílí jejich ideální harmonizace.

Bůh tedy monády vzájemně přizpůsobuje, je mezi nimi vztah činnosti a trpnosti, aktivita jednoduché substance však není fixní, ale relativní, „... Bůh při porovnání dvou jednoduchých substancí nachází v jedné každé důvody, jež ho nutí, aby první přizpůsobil druhou, následkem toho to, co je třeba považovat v určitých ohledech za aktivní, z jiného hlediska je pasivní; *aktivní* potud, pokud nějaké určení, které je v něm zřetelně poznáno, slouží k vysvětlení toho, co se děje v něčem jiném, *pasivní* potud, pokud důvod toho, co se děje v něm, se nachází v tom, co je zřetelně poznáváno v jiném.“²⁰ Z toho plyne, že každá jedna monáda se vztahuje ke všem ostatním substancím, kdyby byla jedné jediné určena jiná míra dokonalosti a zřetelnosti percepcí, tato změna by se projevila v celém vesmíru. V každé jedné jednoduché substancí jsou zahrnuty vztahy vyjadřující všechny ostatní monády.²¹ „Nedokázal však [pan Bayle] uvést žádný rozumný důvod, proč by nebyla možná tato všeobecná harmonie, podle níž každá substance přesně vyjadřuje všechny ostatní prostřednictvím vztahů, jež k nim má.“²² Proto se o monádách říká, že jsou zrcadly vesmíru, jeho perspektivním vyobrazením a zmnožením. Leibniz tuto myšlenku ilustruje na příkladu s městem²³, které můžeme pozorovat a popisovat z různých míst a hledisek, čímž dochází k jakémusi perspektivnímu pohledu, jedno město se nám vyjeví v celé své rozmanitosti. A stejným způsobem i všechny jednoduché substance vyjadřují jeden vesmír, ovšem každá z jiné pozice, podle toho, které percepce a vztahy jsou té které monádě vlastní.

¹⁹ Leibniz: Monadologie 51, str. 165.

²⁰ Leibniz: Monadologie 52, str. 165.

²¹ Srv. Leibniz: Monadologie 56, str. 165, 166.

²² Leibniz: Monadologie 58, str. 166.

²³ Srv. Leibniz: Monadologie 57, str. 166.

Jak již bylo vysvětleno výše, percepce vzniká z percepce, stejně jako pohyb vzniká z pohybu ²⁴, každý aktuální stav monády je kontinuálním pokračováním nějakého předchozího stavu. V důsledku toho je možné prohlásit, že přítomné percepce v sobě obsahují budoucí, nikoli však tak, že by monáda zároveň aktuálně vnímala své minulé, přítomné i budoucí stavy. Přítomná percepce je příčinou budoucí percepce a je sama zapříčiněna předcházejícím stavem monády, tudíž v každém aktuálním stavu substance můžeme nalézt jakési „kauzální stopy“ všech jejích minulých i budoucích percepčí. ²⁵ A vzhledem k tomu, že každá monáda je ve vztahu ke každé jiné monádě, můžeme jít ještě dál a prohlásit, že každá jedna percepce nějaké monády v sobě zahrnuje všechny minulé, přítomné i budoucí percepce všech ostatních substancí.

To však ještě neznamená, že by monáda mohla apercepčí nebo sebereflexí poznávat všechny děje a změny ve vesmíru. Monáda sice vyjadřuje všechny ostatní substance skrze vztahy, které k nim má, ale většina těchto vztahů je monádou reprezentována jen zmateně. Zřetelné percepce a vztahy má monáda jen k těm substancím, ke kterým má v metafyzickém smyslu nejblíže. ²⁶ To znamená k těm, které jsou z hlediska jejích percepčí nejrelevantnější a nejvíce ovlivňují dokonalost jejích stavů. Takové monáda poznává zřetelně, ostatní nikoli. Bůh ovšem z pozice dokonalého a neomylného rozumu vidí všechny vztahy mezi monádami jasně, proto jediným nahlédnutím jedné libovolné percepce kterékoli monády může poznat všechny minulé, přítomné i budoucí stavy celého světa i každé jedné stvořené substance. ²⁷

²⁴ Srv. Leibniz: Monadologie 23, str. 160.

²⁵ Srv. Leibniz: Monadologie 22, str. 160.

²⁶ Srv. Leibniz: Monadologie 60, str. 166.

²⁷ Toto později vyjádřím tak, že Bůh v jedné libovolné percepci nahlédne celý metafyzický kód.

3. Tělesa jako dobře založené fenomény

Každý pokus o vysvětlení Leibnizova pojetí látkového světa se musí vyrovnat s dvěma na první pohled nekoherentními tezemi, totiž že těla a tělesa můžeme chápat jednak jako dobře založené fenomény (*phaenomena bene fundata*), jednak jako agregáty jednoduchých substancí. To dává podnět k různým možným interpretacím Leibnizovy koncepce tělesnosti, podle toho, kterou z těchto tezí chápe ten který interpret za dominantní. V případě inklinace k chápání materiálního světa jako pouhého, ač dobře založeného, fenoménu je Leibniz považován za fenomenalistu (Adams), v případě přiřknutí primátu „agregátové tezi“ Leibniz jako fenomenalista vykládán není (Rutherford). Ani v jednom případě však není možné jednu z těchto dvou tezí ignorovat, Leibniz je totiž staví explicitně vedle sebe, například ve shrnutí svého systému, které hodlal v roce 1714 zaslat Nicolasi Remondovi (ač esej nakonec neodeslal.) „Věřím, že celé stvořené universum pozůstává pouze z jednoduchých substancí čili monád a jejich agregátů. ... Tyto agregáty nazýváme „těla“. A přesto všechna tato těla a vše, co jim přisuzujeme, nejsou substance, ale jen dobře založené fenomény ... “²⁸ Proto se domnívám, že, chceme-li čist Leibnize vstřícně, není možné předem tvrdit, že tato dvě tvrzení jsou vzájemně kontradiktorní, je třeba podat takové vysvětlení, které uvede tyto dva výroky do uspokojivé souvislosti a vysvětlí je jako součást jedné ucelené koncepce. Takové koncepce, která tělům a tělesům zajistí co nejvyšší možný stupeň reality. Můžeme tedy formulovat pravidlo, které říká, že lepší je ta interpretace, která tělesný svět interpretuje reálněji a zároveň se nezříká ani jednoho ze dvou právě zmíněných tvrzení, která Leibniz o látkovém světě pronáší.

Nejprve je třeba vysvětlit, co to jsou fenomény, a posléze jak se liší dobře založený fenomén od imaginárního. Stejně jako v případě percepce, i v případě fenoménů je třeba se zbavit intuitivního předporozumění, s kterým k tomuto pojmu přistupujeme. Jak jsem ukázal výše, zásadním určením monád jsou jejich percepce, a slovo

²⁸ D. Rutherford: Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy, *Studia Leibnitiana* 22/1, 1990, str. 23.

„fenomén“ v Leibnizových textech označuje intencionální objekty percepcí.²⁹ Není však možné percepci s fenomény přímo ztotožnit, jak by tomu chtěl, alespoň dle standardních interpretací, George Berkeley. Těla a tělesa jakožto fenomény mají jiné vlastnosti než percepci, které jsou modifikacemi či stavy monády. Tělesa mají fyzické vlastnosti, například hmotnost, teplotu, viskozitu, atd., na rozdíl od percepcí jednoduchých substancí, které žádné takové vlastnosti nemají, liší se jen mírou dokonalosti, jsou zřetelné či zmatené. Zároveň se však nejedná o zcela různé a na sobě nezávislé entity, nemůžeme prohlásit, že existují jednak percepci jakožto stavy či modifikace monády, jednak tělesa jakožto fenomény, které jsou předměty těchto percepcí, neboť „fenomény nemají jiné bytí než v existenci či výskytu kvalit nebo modifikací percipujících substancí. Existence fenoménu musí spočívat ve výskytu určitých percepcí.“³⁰

Situace se tak značně komplikuje, zdá se, že není možné fenomény a percepci chápat ani jako zcela totožné, ani jako zcela odlišné entity. Otázkou je, co přesně znamená, že existence fenoménu „spočívá“ ve výskytu určitých percepcí. U percepcí můžeme rozlišit jejich formální a objektivní realitu. Tyto termíny Leibniz sám neužívá, pochází z karteziánské tradice, jejich aplikaci na problém percepcí a fenoménů však považují za užitečnou, navíc s precedentem v odborné sekundární literatuře (Adams, Hoffman). Descartes tvrdil, že slovo „idea“ je dvojznačné, protože může být chápáno buďto materiálně (formálně), jako akt mysli čili úkon naší chápavosti, nebo předmětně (objektivně), jako to, co je aktem mysli reprezentováno, nakolik tato reprezentovaná věc existuje v ideji, a to bez ohledu na to, zda existuje skutečně – vně mysli.³¹

Použijeme-li toto rozlišení na percepci monád, je jisté, že z hlediska formální reality jsou percepci stavy či modifikace jednoduchých substancí. Problematictější je rozhodnout, co je objektivní realitou percepcí, k čemu se vztahují, co reprezentují či, vulgárně řečeno, „o čem“ jsou. Zdá se, že objektivní realitou percepcí jsou právě

²⁹ Srv. R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, Oxford University Press, New York, 1994, str. 219; J. Palkoska: „Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis“: Leibniz o fenomenalitě látkového světa, *Studia Neoaristotelica* 2/1, 2005, str. 42.

³⁰ R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 223.

³¹ Srv. R. Descartes: *Meditace o první filosofii*, OIKOYMENH, Praha, 2001, *Praefatio ad lectorem*, str. 19.

tělesné fenomény, tj. tělesa nakolik jsou předmětem nějakého percipujícího aktu monády, což ale neznámá, že můžeme percepci a fenomén jednoduše ztotožnit. V takovém případě by formální realita percepce byla totožná s objektivní realitou percepce, fenomény by se staly percepce samotnými, nikoli jejich intencionálními objekty. To není možné, již jsme zmínili diametrálně odlišné vlastnosti těles jakožto fenoménů a percepce jakožto modifikací nerozlehlých substancí.³² Tělesné fenomény jakožto intencionální objekty percepce proto můžeme ztotožnit pouze se specifickým, totiž fenomenálním reprezentativním obsahem percepce, nakolik jsou tyto percepce chápány jako modifikace mysli, nikoliv s konkrétními stavy monády, které se liší mírou dokonalosti.³³

Vztah mezi formální a objektivní realitou, přestože se nejedná o přímý kauzální vztah, však zároveň nemůže být nikterak nahodilý. Formální realita percepce musí objektivní realitě odpovídat. Percepce jakožto vnitřní stav monády je proto ve vztahu jisté nekauzální, předzjednané ekvivalence k percepci jakožto tomu, co je tímto stavem čili mentálním aktem reprezentováno, tak jak to existuje v tomto reprezentujícím aktu pro konkrétní monádu, která danou percepci má. A této percepci pak, z hlediska kauzality nezávisle, díky předzjednané harmonii odpovídají děje či stavy fenomenálního světa.

³² Navíc, z hlediska formální reality se percepce vysvětlují na základě teleologického vysvětlení, tedy finálními příčinami. Percepce vzniká z percepce na základě žádostivosti, která je vnitřním principem činnosti monády. Avšak z hlediska objektivní reality se jedná o jiné kauzální působení podléhající působícím příčinám. Děje odehrávající se ve světě tělesných fenoménů jsou způsobeny mechanicky předcházejícími stavy tohoto fenomenálního světa. Souvislost těchto dvou „světů“ (nebo spíše těchto dvou úrovní světa – substanciální a fenomenální) není kauzální, ale předzjednaná. Percepci v monádě odpovídá stav fenomenálního světa, ale není jí zapříčiněn. Finální příčiny nemohou ve fenomenálním světě vyvolat žádnou mechanickou změnu a naopak, působící příčiny nemají žádný vliv na to, co monáda percipuje. Kvůli předzjednané harmonii jsou v analogickém, synchronním poměru, přestože mezi nimi není žádné kauzální působení. Existence fenoménu tedy spočívá ve výskytu určité percepce nikoli v tom smyslu, že by percepce tento fenomén zapříčinila nebo naopak. Toto „spočívání“ lze pochopit až v tom kontextu, že tělesa, kromě toho, že jsou dobře založenými fenomény, jsou také agregáty monád.

³³ V opačném případě bychom dospěli k paradoxní situaci, svůj fenomenální korelát by kupříkladu musely mít i percepce zcela „tupých“ monád, neboť každá substance má nějaké percepce. Představa, že oblézek v poušti má percepce, které mají pro tento oblézek samotný nějaký fenomenální reprezentativní obsah, pro mě není myslitelná.

Fenomény jakožto intencionální předměty percepcí nemají všechny stejnou úroveň reality. Pakliže vidím svůj psací stůl, je rozumné se domnívat, že tato percepce je jistější a reálnější, než když si svůj psací stůl pouze představím v mysli, kupříkladu už jen kvůli možnosti intersubjektivní ověřitelnosti. V prvním případě bychom tento fenomén prohlásili za reálný (tedy dobře založený), v druhém případě pouze za imaginární. Způsob, jak reálné a imaginární fenomény rozlišovat, a tedy i kritéria, na jejichž základě můžeme o nějakém tělesném fenoménu tvrdit, že je reálný, Leibniz nejkomplexněji popisuje v eseji *On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena*.³⁴

Tato práce se nezabývá Leibnizovou teorií poznání, přesto však zmiňovaná eseje skýtá pro pochopení ontologického statutu látkového světa důležitý moment. Leibniz se totiž v eseji vyrovnává s možnou námitkou, která spočívá v tom, že ani reálné fenomény nemusí být ještě něčím skutečným. Možná je celý náš život halucinací, možná žijeme jenom ve snu a celý vesmír je pouhým výplodem mysli. To sice

³⁴ Výchozím bodem úvahy je pozice introspekce z první osoby, jejímž cílem má být nalezení epistemicky jistých kritérií pro empirické pravdy. Takovým kritériem je rozlišená percepce a to, co můžeme z rozlišených percepcí apodikticky vyvodit. Beze vší pochybnosti je jisté, že jsem si vědom věcí okolo mě, které percipuji. Z toho lze usoudit, že jednak existuji já, který si je těchto věcí vědom, myslí je či percipuje, jednak že existují fenomény v mé mysli jakožto intencionální objekty mých duševních aktů. Aby tyto fenomény byly reálné, musí samy o sobě splňovat tři kritéria: živost, komplexitu a vnitřní koherenci. Živý je takový fenomén, jehož kvality (kupříkladu barva či teplota) jsou dostatečně intenzivní; komplexita fenoménu spočívá v rozmanitosti či různorodosti těchto kvalit, s kterými navíc můžeme experimentovat a poznávat je v nových hlediscích a tak o fenoménech získávat nové zkušenosti a poznatky; fenomén je vnitřně koherentní, pokud se neliší od obvyklé přirozenosti podobných fenoménů, s kterými jsme se již někdy setkali, to znamená, že jeho části mají stejnou nebo alespoň velmi podobnou strukturu, pozici či řád jako části jiných, podobných fenoménů. Pokud fenomény tato kritéria nesplňují, jedná se o imaginární, nikoli reálné fenomény. Zda jsou fenomény reálné lze také poznat dle antecedentních a konsekventních fenoménů, reálný fenomén musí být koherentní s těmi fenomény, z kterých vyplývá a s těmi, které vyplývají z něj. Nejvalidnějším kritériem je pak konsensus s celou sekvencí života a úspěch v predikci budoucích fenoménů z minulých a přítomných. Z toho, že existuji „já“, který percipuje fenomény, lze dle Leibnize dále jistě vyvodit, že existují i další myslící jednotky, jiná „já“, která percipují stejný fenomenální svět, a že existuje Bůh, který je příčinou jak všech percipujících substancí, tak harmonie jejich percepcí. Posledním kritériem pro realitu fenoménů je tedy shoda se zkušenostmi ostatních percipientů. Srv. Leibniz: *On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena*, in L. Loemker: *Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, str. 364; J. Palkoska: „Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis“: Leibniz o fenomenalitě látkového světa, str. 44.

nemůžeme vyloučit, ovšem i kdyby tomu tak bylo, na realitě fenoménů by to nic neměnilo, stále by bylo lze rozlišovat reálné a imaginární fenomény na základě těch samých principů, které Leibniz uvádí. „Vskutku, i kdyby celý život byl jen snem a viditelný svět jen fantasmatem, stále bych tvrdil, že je tento sen či toto fantasma dostatečně reálné, když jimi nebudeme nikdy klamáni v případě, že užíváme správně našeho rozumu.“³⁵ To, že reálné fenomény nejsou fantasmata, nemůžeme demonstrativně dokázat. Nejedná se o metafyzicky nutnou pravdu, jejíž opak by implikoval spor, kritéria, podle nichž označujeme fenomény jako reálné, lze chápat ve smyslu slabší nutnosti, morální. „Žádným argumentem nelze absolutně dokázat, že existují tělesa, a nic nebrání tomu, aby jisté dobře uspořádané sny byly objekty naší mysli, o nichž bychom soudili, že jsou pravdivé, a které by díky své vzájemné shodě mezi sebou byly ekvivalentní pravdivým [věcem].“³⁶

Jak je tedy možné tvrdit, že alespoň některé fenomény reálné jsou? Leibnizova myšlenková linie vychází z úvahy o nejlepším možném světě společně s aplikací principu postačujícího důvodu. Ten říká, že nic se neděje bez důvodu či nahodile, pro vše musí existovat vysvětlení, které určí, proč je věc taková, jaká je, a ne jiná. „Dále, předpokládáme-li, že věci musí existovat, musí být možné zdůvodnit, proč by měly existovat právě tak, jak existují, a ne jinak.“³⁷ V případě reality fenoménů tedy musí existovat důvod, proč jsou některé reálné a některé ne, proč nejsou reálné nebo naopak imaginární všechny.

Kvůli omezenosti lidského poznání není možné, aby byl takový důvod vždy nalezen a pochopen lidskou bytostí, ovšem z pozice dokonalého božího rozumu lze objasnění vždy podat. Tento důvod neleží v oblasti příčin a účinků na úrovni kontingentních jsoucen a nepotřebuje být sám dále zdůvodňován, neboť je jím boží vůle stvořit nejlepší možný svět, tj. takový svět, v němž panuje největší rozmanitost a rozumová poznatelnost fenoménů za užití co nejjednodušších pravidel a hypotéz. „Bůh zvolil nejlepší možný plán při tvorbě vesmíru, plán, který kombinuje největší

³⁵ Leibniz: On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 364.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Leibniz: The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 639.

rozmanitost s nejlepším řádem; s událostmi, místem a časem zaranžovanými nejlepším možným způsobem, s největší účinností vytvořenou nejjednoduššími prostředky; s největší mocí, nejvíce poznáním, největší blažeností a dobrotou ve stvořených věcech.“³⁸ Tak pro každý fakt ve fenomenálním světě existuje spojení s absolutním, metafyzickým důvodem, který je podmíněn boží vůlí a dobrotou. Proto ve stvořeném vesmíru reálné fenomény existují, neboť takový svět je tím nejlepším možným. Vesmír, v němž by všechny fenomény byly jen imaginární, který by byl jen pouhým snem či fantasmatem, není nejlepší myslitelný, a proto také nebyl stvořen, ač je takový svět možný.

Zdá se mi, že závažnějším problémem je, že obtížně řešitelná situace nastává v případě, kdy zkoumáme, zda reálným fenoménům odpovídají nějaká skutečná jsoucna v realitě, která by byla zcela nezávislá na našich percipujících aktech. To Leibniz nechce a nemůže připustit, v takovém případě by vůbec nedávalo dobrý smysl tvrdit o tělesech, že jsou to dobře založené fenomény. Celá idealistická koncepce toho, že jedinými skutečnými jsoucnými jsou monády – nerozlehlé, „duchovní“ substance, by se zhroutila. Vyloučení této možnosti je pro celou koncepci látkového světa jakožto dobře založeného fenoménu klíčové. Leibnizovi se, myslím, podařilo poměrně věrohodně předvést, že žádné takové věci nikdy nepercipujeme a nepoznáváme, zmíněná epistemická kritéria můžeme aplikovat jen na náš „fenomenální život“, nikoli na, s Kantem anachronicky řečeno, věci o sobě.³⁹ Nicméně na základě toho, že jsoucna, která by našim fenoménům odpovídala, nemůžeme poznat, nelze platně vyvozovat, že opravdu neexistují. Takový krok nenajdeme ve jmenované eseji, nicméně například v korespondenci s Burcherem de Volderem Leibniz píše: „Vskutku, zvážíme-li hmotu pečlivě, můžeme říct, že ve světě neexistuje nic kromě jednoduchých substancí a percepcí a žádostí v nich. Hmota a pohyb ovšem nejsou ani tak substance nebo věci,

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tyto „věci o sobě“ by určitě nemohly být substance založené na extenzi, takovou variantu Leibniz vylučuje argumentací využívající opět princip postačujícího důvodu a princip nerozlišitelnosti identického.

jako jsou to fenomény percipujících bytostí, jejichž realita spočívá v harmonii percipienta se sebou samým (v různých časech) a s ostatními percipienty.“⁴⁰

Podobných míst můžeme v různých textech najít hned několik, nejedná se o náhodné či ojedinělé tvrzení. Otázkou je, zda Leibnizova analýza těles jakožto dobře založených fenoménů může poskytnout dostatečně silnou argumentaci, která by dokázala, že fenoménům percipujících substancí žádná na mysli nezávislá jsoucna neodpovídají. Přejít od epistemické teze „nepoznáváme žádná na mysli nezávislá jsoucna“ k ontologické tezi „neexistují žádná na mysli nezávislá jsoucna“ rozhodně není triviální. Takovou argumentaci, alespoň na kolik jsem obeznámen se základními a relevantními texty, Leibniz nikde přímo nepředkládá. Jak by taková argumentace mohla vypadat, předvádí Jan Palkoska v druhé kapitole svého článku „*Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis*“: *Leibniz o fenomenalitě látkového světa*.⁴¹ Pokusím se ji krátce a zjednodušeně parafrázovat. Abychom mohli o nějakém jsoucnu prohlásit, že existuje, musí existovat myslící substance, pro niž je epistemicky jisté, že takové jsoucno existuje. Jediné, co může monáda jistě percipovat, jsou její fenomény. Pokud je nějaké jsoucno na mysli nezávislé, neexistuje žádná substance, jejímž je fenoménem. Proto neexistuje žádná substance, pro niž by bylo epistemicky jisté, že existuje na její mysli nezávislé jsoucno. Takové jsoucno tedy neexistuje.

Zdá se mi, že i takto navržená argumentace je poněkud kontroverzní. Tvrdit, že nějaké jsoucno existuje tehdy a jen tehdy, když je pro nějakou monádu epistemicky jisté, že takové jsoucno existuje, je přinejmenším nesamozřejmé. Monády kupříkladu nikdy přímo nepoznávají ostatní jednoduché substance, což ještě neznamená, že neexistují. Kdybychom předvedenou úvahu obrátili naruby, mohli bychom protismyslně tvrdit, že jediné, co existuje, jsou fenomény, protože nic jiného monády v posledku nepercipují, a tudíž nemůže být pro žádnou monádu epistemicky jisté, že existuje něco jiného než její „fenomenální život“. A ostatně i v našich životech či ve vědě by přijetí takovýchto kritérií bylo absurdní, zcela protichůdné k normálnímu

⁴⁰ Leibniz: Correspondence with de Volder, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 537.

⁴¹ Srv. J. Palkoska: „*Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis*“: Leibniz o fenomenalitě látkového světa, str. 46-50.

lidskému uvažování, neboť se často setkáváme s mnoha jsovcy, v jejichž existenci věříme, ač pro žádného člověka nikdy nemohou být epistemicky jistá, například černé díry nebo antihmota (i když tu dokážeme vyrobit), nebo si je individuálně nemůžeme (nebo nechceme či nepotřebujeme) ověřit, třeba atomy, korejské lágry, občanská válka v Sýrii, Ježíš Kristus, ... Proto je zapotřebí pokusit se vymyslet lepší řešení tohoto problému, které však bude třeba nalézt nikoli v analýze těles jakožto dobře založených fenoménů, ale v jejich rozboru jakožto agregátů monád. K této tezi nyní upřeme svou pozornost.

4. Tělesa jako agregáty monád

„Těleso není substance, ale agregát substancí.“⁴² Cílem této kapitoly jest nalézt odpověď na dvě otázky: 1. Na základě čeho můžeme a o nějakém agregátu substancí hovořit jako o jednom celku (princip jednoty agregátu)? 2. Na základě jakých pravidel se substance agregují v nějaké celky (princip agregace agregátu)? Nejprve je zapotřebí učinit předběžné rozlišení mezi organickými těly náležejícími živým tvorům (i rostlinám a zvířatům), o jejichž spojení s řídicí monádou Leibniz někdy hovoří jako o tzv. korporální či tělesné substancí, a rozlehlými rezultáty agregátů jednoduchých substancí, které jsou pouhými neživými materiálními fenomény. Organická těla jako taková jsou však také fenomény, pročez pro ně platí podobná pravidla, avšak v kontextu jejich spojení s jim dominující monádou vykazují jistá specifika, která shrnu v následující kapitole.

4.1. Princip jednoty agregátu

Již na počátku této práce bylo ukázáno, jakým způsobem se Leibniz v *Monadologii* pokouší dokázat existenci jednoduchých substancí. Složené materiální věci se skládají z jednoduchých, mají-li složené věci existovat, musí nutně existovat jednoduché, z nichž se skládají. Není však možné tvrdit, že složené věci vznikají z jednoduchých substancí prostým slučováním či spojováním, tak jako spojováním atomů vznikají molekuly. Jak bylo vysvětleno výše, monády jsou nerozlehlé, nedělitelné substance bez částí a tvaru, které existují mimo prostor. Jakékoliv jejich tělesné spojení není myslitelné, a i kdyby bylo, složené věci z nich takto vzniklé by opět byly nerozlehlé, nedělitelné, etc. Rozlehlý fenomén proto není pouhým agregátem monád, ale z takového agregátu rezultuje.

⁴² Leibniz: Notes on Some Comments by Michel Angelo Fardella, in R. Ariew, D. Garber: Leibniz: Philosophical Essays, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989, str. 103.

Zásadní charakteristikou agregátu jest, že mu náleží pouze jednota „per accidens“ (*unum per accidens*), nikoli jednota „per se“ (*unum per se*), jež je vlastní substancím. Leibniz zde navazuje na středověké scholastiky a na diskuzi o povaze obecnin. Jednota jsoucna jde ruku v ruce s jeho jsoucností a tedy substancialitou. Jedno a jsoucno jsou konvertibilní pojmy.⁴³ Jen takové jsoucno, které má vnitřní princip jednoty bude vpravdě jsoucí, plně reálné. Pokud je principem jednoty nějakého jsoucna cokoli vůči němu vnějšího, nemůže se jednat o substanci, o *unum per se*. A to je právě případ agregátu. Agregát je spojen s mnohostí, nikoli jednotou, ta je mu „propůjčena“ jen prostřednictvím sjednocujícího aktu nějaké monády. „Díky duši čili formě je tu dále opravdová jednota, která odpovídá tomu, co se nazývá, pokud jde o mne, já. Ta nemůže být ani v umělých strojích, ani v pouhé mase hmoty, ať jakkoli organizované. Nemůžeme na ni pohlížet jinak než jako na armádu nebo stádo, či jako na rybník plný ryb, či jako na hodinky složené z per a koleček.“⁴⁴

Proč nemůže mít agregátové jsoucno (*ens per aggregationem*) vnitřní princip jednoty a je co do své jednoty závislé na nějaké jiné, externí entitě? Odpověď na tuto otázku souvisí s Leibnizovým pojetím hmoty⁴⁵, které není v mých silách vyložit v plném rozsahu. Snad lze říci, že hmota je dle Leibnize do nekonečna dělitelná, dokonce již vždy rozdělená do nekonečného počtu aktuálně rozdělených částí, a to takovým způsobem, že nemá žádná minima – ani hmotné atomy (ve smyslu starořeckého atomismu reprezentovaného Démokritem, Leukipem či epikureismem), ani nerozlehlé, ideální matematické body. Hmota navíc musí být heterogenní, kdyby byla homogenní, nebyla by možná různorodost tělesného světa.⁴⁶ Pakliže se tělesný agregát skládá z nekonečného počtu do nekonečna aktuálně rozdělených heterogenních prvků, pak se jednota a tedy jsoucnost takového agregátu redukuje na jednotu a jsoucnost prvků, z nichž se skládá. Ty jsou však opět donekonečna aktuálně rozdělené a jejich jednota a

⁴³ Srv. J. Palkoska: „Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis“: Leibniz o fenomenalitě látkového světa, str. 51.

⁴⁴ Leibniz: Nová soustava přírody a vzájemného spojení substancí, jakož i jednoty duše a těla, *in* Monadologie a jiné práce, str. 120.

⁴⁵ Bavíme se především o tělesných agregátech, takže souvislost s hmotou dává docela dobrý smysl.

⁴⁶ Neexistují dvě identické monády, což implikuje heterogenitu hmoty, z níž plyne rozmanitost tělesného světa.

jsoucnost musí být odvozena z dalších donekonečna aktuálně rozdělených prvků, a tak dále ad infinitum... To tedy, jinými slovy, znamená, že celek „je ontologicky pozdější vůči svým částem neboli je ontologickým resultátem svých částí a ... princip takového celku nelze najít v tomto celku samém.“⁴⁷ Proto je nutné, aby principem jednoty agregátu byla monáda – její uchopující, jednotící mentální akt.

Leibniz se často snaží tuto myšlenku osvětlit svými oblíbenými příklady – s armádou, stádem či hromadou kamení. Snad nejexpresivněji je metafora vystihnuta v dopise de Volderovi z roku 1699: „Neboť každé těleso, tak jak se skutečně nachází ve světě, je ve skutečnosti jako armáda tvorů, nebo stádo, nebo místo soutoku řek, jako sýr plný červů, spojení mezi částmi tělesa není o nic více nutné než spojení mezi částmi armády. ...“⁴⁸ To, že můžeme armádu, stádo dobytka či hromadu kamení vnímat a chápat jako jednotu, je dáno percipujícím aktem naší mysli, nikoli samotnou konstitucí prvků, které můžeme (téměř) libovolně nahrazovat jinými prvky, za předpokladu, že budou zachovány jisté proporce a vztahy mezi jednotlivými prvky.⁴⁹ Agregát sice percipujeme jako jednotný, ale sám o sobě žádnou jednotou není. Za skutečnou jednotu Leibniz považuje výhradně jednoduché substance, monády, které svými percepcemi zajišťují jednotu agregátů.

Tělesa jsou z definice uvedené na začátku této kapitoly jsoucna z agregace, a jako taková nemohou být, jak bylo ukázáno, pravou jednotou a tedy ani pravou jsoucností, neboť hmota je nekonečně dělitelná (aktuálně donekonečna rozdělená). Takové pojetí hmoty je zajisté vysoce kontroverzní, v její definici se, nemýlím-li se, postuluje nekonečný regres, filosofická intuice obvykle velí se takovému vymezení vyhnout. Bylo by proto na místě vysvětlit, proč je hmota aktuálně donekonečna rozdělená a jak je

⁴⁷ J. Palkoska: „Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis“: Leibniz o fenomenalitě látkového světa, str. 53.

⁴⁸ Leibniz: Correspondence with de Volder, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 521.

⁴⁹ Zahyne-li v boji jeden voják jednotky o dvaceti mužích, může být nahrazen jinou osobou. Tím se sice změní individuální esence armády, avšak bude-li mít nový žoldák stejné schopnosti, jednotka bude opět bojeschopná, bude nadále plnit tytéž úkoly, bude mít stejné jméno, stejnou pozici v armádní hierarchii... Jednotlivé prvky agregátu jsou nahraditelné podobnými prvky, za předpokladu, že se výměnou nezmění vztahy mezi jednotlivými částmi agregátu, na základě nichž jej chápeme jako jeden celek.

možné takové pojetí hmoty hájit, což souvisí s Leibnizovým pojetím extenze a kontinua. Jedná se však o jeden z nejsložitějších problémů celého Leibnizova myšlení známý jako labyrint kontinua a přínos předvedení konkrétní argumentace a případná polemika s ní by, myslím, příliš nepřispěla k zodpovězení otázek, které si tato práce klade.⁵⁰

Úvaha o principu jednoty agregátů tedy při pokusu zajistit tělesům co nejvyšší možný stupeň reality selhává podobným způsobem, jako předcházející rozbor těl a těles jakožto dobře založených fenoménů. Agregát je co do své jednoty závislý na percipujícím aktu monády ve stejné míře, jako je pro reálný fenomén nutná epistemická jistota, která pramení opět z percipujícího aktu monády. V obou případech se odhaluje podobné kritérium pro reálnost těles, které spočívá v externím percipujícím aktu jednoduché substance, bez něj nemůžeme hovořit ani o agregátu, ani o dobře založeném fenoménu. V tomto kontextu se pak ukazuje, na což ostatně Leibniz sám na několika místech svých spisů poukazuje⁵¹, že právě proto, že jsou tělesa agregáty monád, jsou také fenomény. Rozbor materiálních věcí jakožto agregátů tedy přináší další důvody, proč nemohou existovat žádná jsoucna nezávislá na aktivitě myslících substancí, s výjimkou samotných monád. Leibnizovo pojetí těl a těles jakožto agregátů však skýtá ještě jeden moment, totiž úvahu o principu agregace agregátů.

⁵⁰ Leibniz pojímá kontinuální kvantitu, a tedy i extenzi, jako ideální (a proto fenomenální), nikoli reálnou. Extenze je dle Leibnize definována jako simultánní kontinuita, přesněji řečeno jako simultánní kontinuální opakování či koexistence částí v témže čase, a můžeme ji rozložit na pluralitu, kontinuitu a koexistenci. Kontinuální opakování částí znamená, že tyto části jsou neurčité a mohou být pojímány či děleny nekonečně mnoha způsoby. Jak ale bylo ukázáno výše, skutečné věci jsou dle Leibnize vždy již konkrétně rozdělené, tedy diskrétní, a vše co se z nich skládá, bude proto také diskrétní, rozdělení je již vždy „hotové“, konkrétní, fixní. Proto je rozlehlé jsoucno jednotné vždy jen jakožto ideální. Kontinuální kvantita je tedy něčím, co sice můžeme donekonečna dělit mnoha různými způsoby, ale tak, že části, na něž ji rozdělíme, jsou jen něčím pomyslným, nikoli aktuálním, reálným. Hmota se nám jeví být kontinuální kvantitou, ale ve skutečnosti jest diskrétní, donekonečna rozdělená. Hmota je kontinuální pouze jakožto fenomén, jakožto pomyslné, možné jsoucno.

⁵¹ Srv. např. Leibniz: Correspondence with de Volder, *in* L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 531.

4.2. Princip agregace agregátu

Vyjděme od příkladu s armádou. Jak bylo popsáno výše, k tomu, abychom o nějaké skupině vojáků mohli hovořit jako o armádě nebo pluku, musí existovat nějaký externí percipující akt mysli, který armádu jako jednotu chápe (princip jednoty agregátu). To ovšem patrně není postačující podmínka. U dvou vojáků o pluku hovořit nemůžeme, stejně tak v případě několika stovek vojáků roztroušených po celém povrchu země. Cínové vojačky nebo invazivní sarančata můžeme pojímat jako armádu jen v přeneseném smyslu. Listy opadané ze stromů jako armádu asi chápat nemůžeme. To, jaké prvky konstituují agregát a jaké jsou mezi nimi vztahy, hraje zřejmě velmi významnou roli. Abychom mohli o agregátu hovořit, musí jeho části splňovat určité podmínky a mít náležité vlastnosti, které jsou do jisté míry nezávislé na konkrétním percipujícím aktu jedné monády. Je proto třeba zjistit, jaké prvky se mohou v agregáty agregovat a na základě jakých vlastností (princip agregace agregátu).

Těla a tělesa jsou agregáty nekonečně mnoha monád, o nichž Leibniz hovoří jako o elementech či počátcích věcí. Jednoduché substance, jak již bylo ukázáno výše, nemohou být součástí rozlehlých agregátů přímo jakožto prvky, tyto z nich pouze nějakým způsobem rezultují. Jako inspirující se mi jeví Adamsovo tvrzení, že agregáty můžeme chápat jako metafyzickou konstrukci z percepcí monád, přičemž tato konstrukce není ničím jiným, než mentální operací nějaké jednoduché substance. Agregáty jsou tedy zcela závislé na vnitřních modech monád, tedy na jejich percepcích. „Jediné věci, které mají v Leibnizově ontologii bytí pro sebe, jsou konkrétní substance nebo úplná jsoucna, obdařená skutečnou jednotou, s jejich různými sukcesivními stavy. Vše ostatní, včetně univerzálií a včetně agregátů, je logicky či metafyzicky zkonstruováno z individuálních substancí. Tato konstrukce je, podle Leibnize, mentální operací. Ontologický status entit logicky či metafyzicky zkonstruovaných ze substancí, které nejsou ničím než fenomény, abstrakcemi či vztahy, je proto alespoň z části mentální. Existují jen v mysli a jsou závislé na tom, že jsou myšleny.“⁵² Je třeba ovšem vysvětlit, jak jednoduché substance ony logické či metafyzické konstrukce provádí.

⁵² R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 246-7.

Domnívám se, že právě v tomto bodě spočívá Adamsův důraz na přílišně fenomenalistické čtení Leibnize, se kterým se nemohu zcela ztotožnit.

Nejlépe problém nazřeme, pokud náležitě probereme Leibnizův další slavný příklad, který užívá k vysvětlení vztahu mezi substanciální a fenomenální úrovní reality. Jedná se o příklad s duhou. Jak víme, duha je optický jev, který vzniká, když se sluneční světlo láme v kapkách vody v atmosféře. „Duha je agregát kapek, které společně vytváří určité barvy, které se nám jeví. A tak má duha umenšenou realitou ze dvou důvodů, jednak proto, že je jsoucnem jakožto agregát kapek, jednak proto, že kvality, dle nichž ji poznáváme, jsou zdánlivými nebo přinejmenším takovým druhem reálných kvalit, které jsou relativní vůči našim smyslům.“⁵³ Duhu vidíme na základě fyzikálních vlastností světla a vody (lom při průchodu světelného vlnění každou jednou kulatou molekulou vody je podmíněn tím, že voda má větší index lomu než vzduch, index lomu je různý pro různé vlnové délky světla, pročež se světlo na okrajích kapky rozkládá na jednotlivé barvy spektra a odráží se od vnitřní stěny kapky, proto vychází z kapky pod jinými úhly a my vidíme jednotlivé do sebe přecházející pruhy barev v oblouku duhy)⁵⁴, monády žádné fyzikální vlastnosti nemají. Tělo monády či těleso (v případě neživých látkových objektů) je nerozlehlý agregát entelechií (méně dokonalých substancí), který se může jevit jako fenomén, ať už dobře založený či nikoliv. Otázkou je, na základě čeho může nerozlehlý agregát jednoduchých substancí rezultovat ve fenomenální svět.

Z příkladu s duhou se můžeme pokusit vytěžit otázku, která je dle mého skromného soudu pro pochopení Leibnizova pojetí tělesnosti klíčová. Existuje-li analogie mezi tím, jak z dešťových kapek vzniká fenomén duhy, a tím, jak z monád rezultují těla a tělesa, je na místě se ptát, proč se ve fenomén agregují právě ty a ty kapky, respektive ty a ty monády.⁵⁵ Jistě, pro duhu jakožto fenomén je nezbytnou podmínkou, že lidský zrak má právě ty vlastnosti, které má, ovšem stejně tak je klíčové,

⁵³ R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 247.

⁵⁴ Elementární vysvětlení duhy např. <http://en.wikipedia.org/wiki/Rainbow>. Duhu odborně jako jeden z prvních popisoval již René Descartes. Newton, Leibnizův současník, již znal důvod, proč se paprsek rozkládá na jednotlivé barvy.

⁵⁵ Rád bych zdůraznil, že tato otázka v Leibnizově filosofii nemůže být otázkou fyzikální, ale metafyzickou, a je tudíž kategoriálně odlišná od podobné otázky, která mě v této souvislosti napadá, totiž proč se nám světlo jeví v jistých podmínkách jako proud částic (fotonů), v jiných podmínkách jako vlnění.

že molekuly jsou kulaté, že index lomu vody je větší než vzduchu, etc. Vidí-li monáda nějaké těleso, musí být nějaký důvod, proč jsou součástí metafyzické konstrukce agregátu, kterou vidící monáda provádí, právě ty a ty prvky či elementy a ne jiné.

Adamsova odpověď spočívá zjednodušeně řečeno v tom, že tím relevantním, na základě čeho se monády agregují v tělesné fenomény, jsou jejich tělesné, tedy fenomenální vlastnosti, přesněji řečeno tělesné vlastnosti agregátů, které jim odpovídají. Agregace substancí v těla a tělesa je tedy založena na způsobu, jakým jsou těla substancí percipována. Ne všechny kapky vody, jimiž prochází světlo, tvoří duhu, pouze takové, které ve správných podmínkách pozorujeme. Existence duhy je tedy zcela závislá na našem pozorování. A právě v tom spočívá podle Adamse funkčnost celé analogie. „Jádrem argumentu je, že existence agregátu závisí na vlastnostech, které jsou relativní vůči našim smyslům. Vztah k percepci poskytuje princip seskupování, které definuje agregát. Myslíme-li duhu jako agregát kapek, co je to, co je vybere ze všech ostatních kapek vody na obloze a seskupí je jakožto objekt zvaný duha? Je to jejich vztah k percepčním barvy, které by měl pozorovatel (v jednom místě, ale ne v jiném). Je to tudíž relevantní vůči jevu, že je větší důvod agregovat dohromady tyto kapky než formovat jinou skupinu kapek na nebi. Stejně tak agregace substancí jakožto náležejících jedné singulární korporální mase závisí hlavně na fenomenálních vlastnostech, které se jejich těla *zdají* mít.“⁵⁶

Adamsovo tvrzení tedy zní, že agregace substancí v tělesa či těla a je založena na způsobu, jakým jsou jim odpovídající fenomény percipovány.⁵⁷ Stejně jako jsou v případě duhy v posledku relevantní naše percepce barev, v případě tělesných agregátů jsou relevantní jejich tělesné vlastnosti. Oporu pro takovéto tvrzení můžeme najít například v jednom z posledních Leibnizových dopisů Bartoloměji des Bossesovi z roku 1716: „Agregáty samy nejsou ničím než fenomény, neboť věci, které je tvoří, s výjimkou monád, jsou přidány pouhou percepcí, na základě faktu, že jsou percipovány ve stejný čas.“⁵⁸ A konečně, z tělesných vlastností agregátů je

⁵⁶ R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 248.

⁵⁷ Srn. R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 249.

⁵⁸ Leibniz: Correspondence with Des Bosses, in R. Ariew, D. Garber: Leibniz: Philosophical Essays, str. 203.

nejdůležitější jistá prostorová soudržnost prvků, z nichž se tělesa skládají. Tyto prvky musí zaujímat náležité místo, aby spolu mohly těleso či tělo utvořit. „Domnívám se, že je velice jisté, že těleso bude agregátem všech nebo téměř všech substancí, jejichž pozice v prostoru je součástí nějaké kontinuální, trojdimenzionální části prostoru.“⁵⁹

Problémem je, že těmito prvky či elementy mají být právě jednoduché, nerozlehlé substance, které nejsou v žádném případě prostorové. Tato námitka ovšem pro Adamse není zničující, velmi dobře si ji uvědomuje a řeší ji impozantním způsobem. Ač monády samy o sobě žádné místo v prostoru nezaujímají, můžeme každé jednoduché substancí (popřípadě jejím perpepcím) přiřadit prostorovou pozici, a to právě takovou, jakou ve fenomenálním světě zaujímá dobře založený fenomén jejího těla. (Nevysloveným předpokladem je Leibnizovo přesvědčení, že každé substancí nějaké tělo náleží.) Taková interpretace se může ve světle četby některých základních Leibnizových textů, především *Monadologie*, jevit jako velmi směšlá, nicméně Adams čtenáře odkazuje na místo v korespondenci s de Volderem, které hovoří silně v jeho intencích: „Ačkoliv monády nejsou rozlehlé, mají určitý druh pozice (*situs*) v extenzi, to znamená, že mají určité uspořádané vztahy koexistence s ostatními, a to skrze stroj, jež ovládají.“ Tímto „strojem“ jsou myšlena právě těla či tělesa, která monádám náleží.

Domnívám se, že tato interpretace má několik potíží. Při čtení Leibnizových textů je silně cítit ontologická primárnost či dominance substanciální úrovně reality nad fenomenální, která je obvykle popisována jako *cosi* nesubstanciálního, sekundárního, odvozeného, v menší míře *jsoucího*, etc. Seskupování substancí v agregáty je dle Adamse dáno prostorovým jevením jejich těl, která jsou však co do svého bytí z monád odvozená. Jako primární jsou vždy popisovány monády, nikoli těla a tělesa. Realita těl a těles by tedy měla být odvozena spíše z monád, než z jejich těl – fenoménů, neboť jim tak můžeme zajistit vyšší stupeň bytí či reality, což je dle zvoleného interpretačního pravidla záměrem této práce. Princip agregace agregátů bychom tedy měli hledat již v ontologicky přednější vrstvě monád, přesněji řečeno v charakteru jejich perpepcí, nikoliv ve fenomenálních vlastnostech, které tělesa jakožto *jsoucna* z agregace teprve budou mít.

⁵⁹ R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 249.

Pokud chápeme agregaci jako mentální operaci, zdá se mi Adamsova teorie přílišně zdůrazňovat fenomenální charakter reality a naopak opomíjet možnost vysvětlit tuto operaci na základě ontologicky základnějších elementů, což je, soudím, v rozporu s Leibnizovými metafyzickými zásadami, neboť se taková varianta, jak se pokusím naznačit v poslední kapitole práce, nabízí. Monády totiž v důsledku nikdy nevnímají nic vůči sobě zcela externího, nic vnějšího na ně nemůže působit ani v nich vyvolat žádnou změnu či pohyb (viz výše). Je pak otázkou, proč by fenomenální vlastnosti, které nejsou vlastnostmi monád, měly substance vést k tomu, aby vykonávaly nějaké mentální konstrukční operace. K takovýmto operacím, domnívám se, postačují výhradně percepce (a to nikoli co do jejich fenomenálního reprezentativního obsahu) jednoduchých substancí, tedy události na úrovni substanciálního, nikoli fenomenálního světa, jehož „pozorování“ či „prožívání“ nemůže mít kauzální dopad do „jádra“ monády, nemůže ji vést k žádné mentální operaci.

Percepce monády, ke kterým jediným má jednoduchá substance přístup, se na substanciální úrovni liší pouze mírou své zřetelnosti a tedy dokonalosti, nemají žádné tělesné ani prostorové vlastnosti (viz výše), na jejichž základě by se monády mohly agregovat. Jistě, jedná se vlastně o dvě strany téže mince, avšak pokud by bylo lze najít princip agregace agregátů, který by byl na fenomenálních vlastnostech těl a těles nezávislý, bylo by takové vysvětlení v rámci základních Leibnizových textů, dovolím si tvrdit, smysluplnější. Jednalo by se zároveň o radikálnější, méně fenomenalistické, za to však idealističtější čtení Leibnize. Takovou interpretaci bych se v poslední části práce rád pokusil nabídnout. Ještě předtím však krátce odbočím výkladem Leibnizovy koncepce tzv. tělesné substance.

5. Těla jako tělesné substance

Především na přelomu 70. a 80. let sedmnáctého století Leibniz často přemýšlí o tzv. korporální čili tělesné substanci. Tyto úvahy souvisí podle většiny Leibnizových komentátorů a badatelů ⁶⁰ s částečnou rehabilitací aristotelské koncepce substanciální formy. Duše je chápána jako forma těla. ⁶¹ Někteří interpreti považují Leibnizovu koncepci tělesné substance za realističtější než celý zbylý korpus jeho myšlení a proto s ním nekonzistentní. O Leibnizově pojetí tělesné substance však můžeme číst na několika místech jeho pozůstalosti, kupříkladu i v korespondenci s Bartolomějem Des Bossesem ze samého sklonku jeho života. ⁶² Já se pokusím představit její koncept tak, aby dával smysl v rámci Leibnizovy idealisticko-fenomenalistické filosofie, kterou jsme se doposud zabývali. Taková interpretace je, dle mého soudu, přijatelná, byť jsou zajisté možná i jiná vysvětlení.

V každém případě lze konstatovat, že se v několika textech mění Leibnizův způsob vyjadřování o materiálním světě. Zatímco obvykle hovoří o tělech a tělesech jako o agregátech a proto dobře založených fenoménech, jindy tvrdí, že kdyby nebylo tělesných substancí či substanciálního pouta, těla a tělesa by byla pouhými dobře založenými fenomény. Domnívám se však, že i tělesnou substanci lze v posledku chápat jako konstrukci z perceptí jednoduchých substancí.

⁶⁰ Srv. např. Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 262-307.

⁶¹ Srv. Leibniz: Correspondence with Arnauld, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 338.

⁶² Leibnizova koncepce tělesné substance je vůbec poněkud zmatečná, neboť se v různých obdobích jeho tvorby liší, v některých textech (například v *Monadologii* či *Theodiceji*) ji opomíjí zcela, patrně záměrně. Snad nejdůležitějším pramenem k pochopení tělesné substance je Leibnizova pozdní korespondence s jezuitským teologem Bartolomějem Des Bossesem, která je však velmi specifická svou tematikou, což je třeba mít stále na paměti – Leibniz se v ní snaží prokázat, že jeho systém je slučitelný se svátostí Eucharistie, při níž dochází k zázraku transsubstanciace. Leibniz proto zavádí alternativní ontologickou hypotézu tzv. substanciálního pouta (*vinculum substantiale*), kterou však většina badatelů nepovažuje za součást Leibnizova monadologického pojetí substance.

Korporální čili tělesná substance se v Leibnizově pojetí skládá z řídící monády a jejího organického těla. Toto tělo je však opět dobře založeným fenoménem, tedy agregátem monád. Každé řídící monádě náleží nějaké tělo, což ovšem ještě nutně neznamená, že všechny materiální objekty musí organickými těly být. Leibniz je v tomto ohledu nekonzistentní. V některých textech uvádí, že každému materiálnímu objektu musí dominovat nějaká monáda či entelechie (v některých textech užívá zmiňovaného scholastického termínu substanciální forma), která jej bude obdařovat principem života a zřejmě s ním tedy i vytvářet tělesnou substanci. Cituji z korespondence s Arnauldem z roku 1687: „Věřím, že vše je vyplněno oduševnělými těly. ... A neboť je hmota nekonečně dělitelná, žádná její část nemůže být prohlášena za tak malou, aby nemohla obsahovat oduševnělá těla, nebo alespoň těla obdařená primitivní entelechií či, dovolíte-li užití konceptu života tak široce, vitální principem, zkrátka korporální substance, o nichž je možno obecně prohlásit, že jsou živé.“⁶³ O necelých dvacet let později však Leibniz píše: „Princip života náleží jen organickým tělům. Je pravda, že podle mého systému neexistuje žádná část hmoty, která by neobsahovala nekonečný počet organických a oduševnělých těl, mezi něž začleňuji nejen zvířata a rostliny, ale snad i jiné druhy, které jsou nám zcela neznámé. Ale nelze říci, že každá část hmoty je proto oduševnělá, tak jako nemůžeme říci, že rybník plný ryb je oduševnělým tělem, přestože ryby jsou.“⁶⁴ Rozlišovat mezi tělesnou substancí – přesněji řečeno jejím organickým tělem, a pouhým tělesem je tedy velmi náročné, ve světle četby některých textů taková distinkce zřejmě ani nemá opodstatnění. Je ale jisté, že těla živočichů a rostlin (které lze v podstatě chápat jako nedokonalá zvířata) společně s jejich řídící entelechií či duší tělesnou substanci tvoří. Ta se co do své struktury liší od rozlehlých rezultatů agregovaných monád, které jsou pouhými fenomény.

Zatímco o tělesech jsme mluvili jako o jsoucnech *per aggregationem*, která postrádají jednotu o sobě a jsou proto pouhými fenomény, v případě tělesných substancí se jedná o jsoucna, která nějakou vlastní jednotu mají, nejsou jen agregáty,

⁶³ Leibniz: Correspondence with Arnauld, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 343

⁶⁴ Leibniz: Considerations on Vital Principles and Plastic Natures, by the Author of the System of Pre-established Harmony, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 586.

ale mají výsadnější pozici. „[Tělesná] substance je založena na takové sjednocující realitě, která k věcem, které mají být sjednoceny, přidává něco absolutního a tedy substanciálního.“⁶⁵ Jestliže princip jednoty rozlehlé tělesné substance spočívá v percipujícím aktu nějaké externí monády a je proto vůči ní vnější, tělesná substance má jiný, vnitřní princip jednoty, který spočívá ve vztahu řídící monády k jejímu tělu, přesněji řečeno k entelechiím, které její tělo tvoří. „Když říkám, že, i když je tělesná, substance obsahuje nekonečný počet strojů, myslím, že se zároveň musí říci, že z těchto strojů tvoří jeden stroj, který je uveden v činnost jednou entelechií, bez níž by neobsahoval žádný princip jednoty.“⁶⁶ „Rozlišuji ... tělesnou substanci, kterou dominující monáda činí jedním strojem.“⁶⁷ Monáda má tedy ke svému tělu velmi úzký vztah, podle Leibnize není myslitelné, že by existovala bez něj. V *Monadologii* je tento vztah popsán jako jakási forma vzájemného vyjádření či reprezentace.⁶⁸ Každá monáda je perspektivním vyobrazením celého vesmíru a vyjadřuje všechny ostatní substance skrze vztahy, které k nim má, avšak především a nejzřetelněji představuje své vlastní tělo, které jí náleží a kterému vládne. A naopak, vše dělitelné a materiální musí být vyjádřeno či reprezentováno v jedné jednotné nedělitelné substanci, v případě živého těla v jemu dominující monádě.

V korespondenci s Arnauldem Leibniz tento vztah vzájemného vyjadřování vysvětluje na příkladu s bolestí,⁶⁹ aby ukázal, jak duše percipuje pohyby v těle, tedy jakým způsobem se aktivita rozlehlé masy jakožto fenoménu přenáší do jednoduché substance a jak může jednoduchá substance působit na své tělo.⁷⁰ Každý přítomný stav těla je důsledkem předcházejícího stavu, budoucí stavy jsou obsaženy

⁶⁵ Leibniz: Correspondence with Des Bosses, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 600.

⁶⁶ Leibniz: Correspondence with de Volder, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 529.

⁶⁷ Leibniz: Correspondence with de Volder, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 530-1.

⁶⁸ Srv. Leibniz: *Monadologie* 62.

⁶⁹ Srv. Leibniz: Correspondence with Arnauld, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 339-341.

⁷⁰ Jedná se o tzv. psychofyzický problém, který byl v rámci karteziánské diskuze pokládán za obzvlášť zapeklitý (Descartova šiřinka). I dnes je mnohými považován za téměř neřešitelnou obtíž jakékoliv dualistické teorie vědomí.

v přítomném. Je-li lidské tělo sraženo automobilem, který mu přelomí stehenní kost, můžeme tuto událost popsat zcela mechanickým způsobem jako sukcesi kauzálně se podmiňujících dějů. Stav duše jsou stavům těla úměrné, percepce duše při přecházení silnice již determinuje budoucí stav bolesti, který bude reprezentovat to, co se bude s tělem dít (zlomenou kost). Duše byla již od počátku stvořena takovým způsobem, aby na základě své vlastní přirozenosti a zákonů, jimiž se řídí, korespondovala s událostmi fenomenálního světa a vyjadřovala je. A naopak, tělesný svět se řídí vlastními pravidly, která jsou analogická s ději na substantiální úrovni a reprezentují je.

A proč duše cítí bolest výhradně v případě, kdy se přihodí újma jejímu a nikoliv cizímu tělu? Neboť je uzpůsobena vyjadřovat nejlépe a nejjasněji události ve svém vlastním těle. A to je možné jen proto, že má jeho zřetelné a rozlišené percepce. Všechny pohyby těla korespondují s percepcemi či myšlenkami (tj. uvědomělými percepcemi) jednoduché substance. Možnou námitkou je, že obvykle nemáme vědomé ani rozlišené percepce činnosti mnoha orgánů, jež jsou pro chod našeho těla zcela nezbytné. V korespondenci s Arnaudem ⁷¹ Leibniz tuto výtku řeší tvrzením, že při zdravém a správném fungování těla si na pohyby v našich tělech zvykneme a proto je nevnímáme jasně a reflektovaně, pouze v případě náhlé změny, například úrazu či propuknutí nemoc.

Jednota tělesné substance tedy spočívá v tom, že monáda dominuje vlastnímu tělu. Opět však nelze uvažovat o přímém, kauzálním vlivu monády na entelechie tvořící její tělo, jejich souhlas je pouze předzjednaný. ⁷² Duše nijak „nepohybuje“ končetinami svého těla, masa tvořící stehenní kost nemá přímý kauzální vliv na monádu a nemůže jí způsobit bolest. Dominance monády je umožněna rozlišenějšími a zřetelnějšími percepcemi, které přímo vyjadřují vnitřní stavy prvků, z nichž se tělo skládá, proto je vůči nim monáda aktivní, což se projevuje řízením či kontrolou, byť nepřímou. „Spojení

⁷¹ Srv. Leibniz: Correspondence with Arnauld, in L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, str. 340.

⁷² Srv. Leibniz: Monadologie 78.

duše a těla v člověku pozůstává v nejdokonalejší shodě, v níž sled pohybů koresponduje se sledem myšlenek.“⁷³

Myslím, že tento stručný rozbor tělesné substance částečně opravňuje mou malou výhradu vůči Adamsově interpretaci přednesenou na konci předchozí kapitoly. Ukazuje se, že ani princip jednoty tělesné substance nezávisí primárně na fenomenálních vlastnostech, které její organické tělo má, ale na vztazích aktivity a pasivity mezi řídící monádou a jí podřízených jednoduchých substancí, které jsou fundovány zřetelností percepce. V poslední části práce bych se pokusil nastínit vlastní interpretaci konstrukce látkového světa, která by byla na fenomenálních vlastnostech těles a těl zcela nezávislá.

⁷³ Leibniz: Notes on Some Comments by Michel Angelo Fardella, in R. Ariew, D. Garber: Leibniz: Philosophical Essays, str. 104.

6. Metafyzický kód

Výchozím bodem této interpretace nechť je úvaha Bertranda Russella, která jednotlivým monádám přiřazuje prostorovou pozici, na základě níž je možné konstituovat agregát, aniž by se zároveň užívalo fenomenálních vlastností těles a těl.⁷⁴ To, na základě čeho jsou monádám pozice v prostoru uděleny, nazývá Russell „points of view“, v doslovném překladu tedy úhly pohledu monád. Tyto úhly pohledu budou určovat pozice příslušných fenoménů v prostoru na základě zřetelných či zmatených percepce ostatních monád. Russell tuto svou úvahu neaplikuje na problém principu agregace agregátů, což ovšem neznamená, že by takový pokus nemohl být úspěšný. Mysleme si tři různé monády A, B, C. Jestliže má monáda A zřetelnější percepcie monády B než monády C, pak je monáda B monádě A bližší než monáda C. Monády samozřejmě ostatní substance nepercipují přímo, neexistuje mezi nimi žádné přímé spojení, vliv či komunikace, to, že má monáda A zřetelnější percepcie monády B, znamená, že je v ní apriorní důvod, proč má monáda B právě ty percepcie, které má, je vůči ní dominantní, aktivní.

Výraznou výhodou, která jde ruku v ruce s mým čtením Leibnize, jest, že tyto „points of view“ jednotlivých monád předchází konstrukci těl jakožto agregátů, neboť nejsou fenomenálními vlastnostmi. Můžeme se tedy vyvarovat kritizovaného článku Adamsovy interpretace, že agregáty jsou mentální konstrukcí, kterou provádí monády na základě percepce fenomenálních vlastností fenoménů, které ale mají teprve zkonstruovat. Tyto fenomenální vlastnosti, totiž prostorové vztahy, může monáda vnímat až ex post, po té, co je agregát jakožto mentální metafyzický konstrukt „zhotoven“. Zřetelné či zmatené percepcie ostatních monád má naproti tomu bez ohledu na jakékoliv stavy či vlastnosti fenomenálního světa.

Aby tato úvaha dávala skutečně smysl, je třeba ještě zbavit Russellovu myšlenku úhlů pohledu jejího spojení s prostorovostí a tím ji odlišit od Adamsovy interpretace. Řekne-li se, že monáda A má k nějaké monádě B blíže, pak nesmíme mít na mysli

⁷⁴ Srv. B. Russell: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, str. 146-7; R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, str. 251

prostorovou blízkost, ale spíše metafyzickou. Zřetelnost a zmatenost percepčí uvnitř nějaké monády může zakládat vztahy metafyzické blízkosti, na základě nichž se agregáty mohou agregovat v těla a tělesa, aniž by se musely brát v potaz prostorové vztahy prvků konstituujících agregáty na jevové úrovni světa. A protože má každá monáda v každém časovém okamžiku skrze své percepce vztah ke všem ostatním monádám, mohli bychom teoreticky (z pozice božího rozumu) znázornit všechny tyto vztahy pomocí jakéhosi metafyzického kódu.

Tímto kódem (logickým či metafyzickým) mám na mysli úplný soubor všech vzájemných vztahů dominance a subordinace monád, který je fundován zřetelností či zmateností jejich percepčí. Tento metafyzický kód, na základě něhož bude monáda provádět konstrukční agregační operace, nachází monáda jaksi sama v sobě, materiál, z něhož agregáty agreguje, získává takříkajíc z vlastních zdrojů. To je možné právě proto, že každá jedna percepce libovolné monády v sobě zahrnuje všechny budoucí, minulé i přítomné percepce všech ostatních stvořených substancí. Ty, které jsou pro monádu zřetelné, tedy aktuální, může užít ke konstrukci agregátů, ty které jsou zmatené a nerozlišené, užít nemůže, proto se každá substance „pohybuje“ jen v určitém výseku tělesného světa. Fenomenální svět jako takový pak můžeme chápat jako reprezentaci tohoto kódu, která je na něm kauzálně nezávislá, avšak díky předzjednané harmonii je s ním v souladu.

Monáda při této mé interpretaci nepercipuje fenomenální vlastnosti agregátů přímo, ale prostřednictvím percepčí, které jsou jí vlastní, a až na základě mentální operace agregující tyto percepce dohromady vzniká fenomén. Těla a tělesa tedy můžeme chápat jako agregáty percepčí jedné monády, v nichž jsou zachyceny její vztahy k ostatním monádám. To, že se monády „pohybují“ ve stejném fenomenálním světě, je pak dáno předzjednanou harmonií, která je dvojí. Jednak jsou zharmonizovány percepce „uvnitř“ každé jedné monády, tak, aby jim odpovídaly děje ve fenomenálním světě, jednak jsou zharmonizovány tyto harmonizace samy, díky čemuž monády provádí mentální operaci agregace svých percepčí tak, že konstruují stejné fenomény, jako ostatní monády.

7. Závěr

V tuto chvíli se tedy můžeme pokusit shrnout a přednést odpovědi na zkoumané otázky, které nás měly přivést blíže k pochopení toho, co je pro Leibnize tělesný svět. Těla a tělesa jsou, jakožto dobře založené fenomény, agregáty vzniklé mentálními operacemi jednotlivých monád, jejichž prvky – tím, co je agregováno, jsou objektivní složky percepcí jednoduchých substancí. A to platí, ať již mluvíme o neživých tělesech, nebo o organických tělech, které společně s řídící monádou tvoří tělesnou substancí. Tvrdí-li tedy Leibniz, že agregáty resultují z monád, míní tím, snad není takový interpretační posun příliš troufalý, že resultují z percepcí monád.

Rád bych zde upozornil na jistou dvojznačnost, agregáty jednak resultují z percepcí, které má ta monáda, na základě jejíž mentální operace fenomén vzniká, ale zároveň i z percepcí ostatních jednoduchých substancí, které monáda konstruuje. Agregát má, neboť duše se k ostatním substancím vztahuje nepřímou, tím, že percepcie, které má, jsou dokonalé či méně dokonalé kvůli tomu, jak dokonalé percepcie mají jiné monády. Oba tyto významy jsou podle mého názoru správné, druhý však lépe vystihuje, co to znamená, že tělesa jsou agregáty monád. Všechny tyto percepcie jsou bez výjimky agregovány na základě vzájemných vztahů dokonalosti jednoduchých substancí, které se projevují jejich zřetelností či zmateností. Souhrn všech percepcí všech jednoduchých substancí bychom z pozice božího rozumu mohli zaznamenat jako jakýsi logický či metafyzický kód, který by byl „objektivním“ vyobrazením nejlepšího možného světa, jehož je každá stvořená monáda perspektivním vyjádřením čili zrcadlem. A protože jsou percepcie vnitřními stavy či modifikacemi monád, můžeme celé interpretační úsilí zakončit slavným Leibnizovým výrokem: „Tělo není substance, ale toliko mód jsoucna.“⁷⁵

Tato interpretace je zajisté poněkud volná, není možné pro ni najít přímou oporu v rámci Leibnizovy myšlenkové pozůstalosti, což nepovažuji za chybu, ale za důsledek toho, že Leibniz sám nikde svou teorii tělesnosti uceleně nepodává.

⁷⁵ Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 4, Deutsche Akademie der Wissenschaften, str. 1637.

Domnívám se však, že tato teorie je více v souladu s Leibnizovými metafyzickými principy než komparovaná Adamsova teorie, a navíc i v duchu obvyklejšího idealistického čtení, ke kterému silně svádí základní texty, *Monadologie* či *Teodicea*. Domnívám se, že vyhovuje i zvolenému interpretačnímu pravidlu, neboť je s to vysvětlit obě teze, jimiž Leibniz materiální svět popisuje, totiž že tělesa jsou dobře založenými fenomény, respektive agregáty monád, stejně jako (do jisté míry) alternativní vysvětlení látkového světa pomocí tělesné substance, a to tak, že fenomenální svět je fundován výhradně tím, co je v Leibnizově myšlení jedině možné pokládat za reálné a skutečné – percepce, vnitřními stavy jednoduchých substancí.

8. Apendix: Teleologické vysvětlení

Do představeného interpretačního rámce bych závěrem rád dosadil ještě jednu krátkou úvahu, k níž mě inspirovala četba Russellovy dvanácté kapitoly *Soul nad Body* v knize *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Podle Leibnize jsou jediné substance participující na morálním světě duchové (nejdokonalejší monády, lidské duše). Sbor duchů tvoří dohromady boží stát, který je vůbec nejdokonalejším dílem mezi všemi božími výtvory.⁷⁶ Duchové jsou jedinými jsoucnými, která můžeme chápat jako dobrá či špatná (kromě Boha), jsou účely o sobě, k nimž řídící duše živočichů a entelechie slouží jako prostředky.⁷⁷ Chceme-li morálně hodnotit činnost nějaké monády (ducha), musíme vzít v potaz, že vůle substance je vždy determinována touhou po dobru, volíme vždy takové jednání, které za daných podmínek chápeme jako nejlepší možné. Jednáme proto správně tehdy a jen tehdy, když správně soudíme. Úsudek je ovšem závislý na percepcích, pročez může být správný jen za předpokladu, že má ta která jednající a soudící monáda dostatečně rozlišené percepcce. To je důvod, proč o monádách se zřetelnějšími percepcemi můžeme tvrdit, že jsou dokonalejší, nikoli prostý fakt větší percepční zřetelnosti. Zřetelnost percepcí monády uschopňuje lépe soudit, tudíž činit lepší rozhodnutí a proto být v morálním smyslu lepší.

Aktivita monády je u Leibnize vždy spjata s rozlišenou percepcí, pasivita se zmatenou. Monáda je aktivní, když dospívá k dokonalejším, zřetelnějším, blaženějším, „lepší“ stavům, pakliže směřuje k zmatenějším stavům, je pasivní a trpí. „V substancích schopných blaženosti a strasti je všechna aktivita krokem k slasti, všechna pasivita krokem k bolesti.“⁷⁸ Tyto metafyzické vztahy aktivity a pasivity hrají významnou roli v teleologickém rozměru Leibnizovy metafyziky. „... Změny v inferiorních monádách existují hlavně kvůli souvisejícím změnám v duších. A tak vysvětlení dostatečným důvodem nebo finálními příčinami toho, co se děje v inferiorní monádě, je možné jen zohledníme-li nějakou superiorní monádu, pro niž je související

⁷⁶ Srv. Leibniz: *Monadologie* 85,86, str. 171-172.

⁷⁷ Srv. B. Russell: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, str. 143.

⁷⁸ B. Russell: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, str. 142.

změna dobrá.“⁷⁹ Je-li pro ni změna špatná, musíme důvod této změny hledat někde jinde – tam, kde je pro nějakou jinou monádu změnou k lepšímu.

Ukazuje se tedy, že důvod, proč monády mají nějaká „points of view“, proč musí být spjaty s fenomenálním světem, je v posledku určen požadavkem morálního rozměru existence duchů. Materiální, rozlehlý svět těl a těles existuje proto, aby se duchové k sobě navzájem mohli ve sledu událostí nějak vztahovat. „Kdyby existovaly pouze duchové, byly by bez požadovaného spojení, bez řádu času a prostoru. Tento řád vyžaduje hmotu a pohyb s jeho zákony.“⁸⁰ Kdyby měla nějaká monáda dokonale zřetelné percepce, kdyby v ní nebylo nic pasivního a trpícího, byla by čirým aktem (*actus purus*), tedy samotným Bohem. V takovém případě by percipovala svět přesně tak, jak ve skutečnosti je, totiž jako jakýsi metafyzický či logický kód. Prostor by se jí nejevil jako fenomenální, ale chápala by jej čistě jako geometrický prostor. Jen Bůh může nahlížet věci tak, jak ve skutečnosti jsou, (Bůh svět nevidí, nevnímá fenomény), je ovšem nekonečný počet způsobů, jak tento kód nahlížet ve větší či menší míře zmateně. V osobitém způsobu zmatenosti percepce monády pak spočívá její svébytnost, tedy způsob, jakým monáda svět percipuje. V důsledku této svébytnosti můžeme o monádách tvrdit, že jsou zrcadly vesmíru, kdyby měly percepce zcela zřetelné a dokonalé, nebyly by v Leibnizově analogii s městem jako jeho perspektivní vyobrazení, ale spíše jeho mapou či plánem. (Kódem.)

Bylo již vysvětleno, jaké prvky se agregují v tělesné celky a na základě jakých vlastností. V tuto chvíli se snad navíc můžeme pokusit zodpovědět, proč se tomu tak děje. Monády vždy musí mít alespoň částečně zmatené percepce, skrze něž se mohou začlenit do dějů a událostí světa a tak se nepřímě vztahovat k ostatním stvořeným substancím. Proto také Leibniz nemůže chápat anděly, jak správně upozorňuje Russell⁸¹, jako čiré duševní substance separované od těla, jak bylo zvykem ve scholastice (např. Tomášovy inteligence). Monády se tedy musí agregovat v agregáty (výše popsaným způsobem) kvůli etickému nároku celého Leibnizova myšlení. Vzhledem k nedokonalosti a pasivním ohledům stvořených substancí jsou tedy monády

⁷⁹ B. Russell: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, str. 143-4.

⁸⁰ Leibniz, G. VI. 172.

⁸¹ Srv B. Russell: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, str. 147.

nevyhnutelně odsouzeny k rozpolcenému bytí ve fenomenálním světě, který je realizován ve formě rozlehlého, materiálního světa. Celý fenomenální svět rezultuje z percepcí duchů, které jsou nedokonalé. Všechny ostatní monády (především entelechie) pak existují kvůli zabezpečení změn v materiálním světě, a to takových změn, které v úhrnu vytvoří nejlepší možný svět vrcholící morálním sborem duchů.

9. Bibliografie:

Prameny:

Leibniz: Monadologie a jiné práce, Svoboda, Praha, 1982

Leibniz: Theodicea, OIKOYMENH, Praha, 2004

R. Ariew, D. Garber: Leibniz: Philosophical Essays, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989

L. Loemker: Leibniz: Philosophical Papers and Letters, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989

Sekundární literatura:

R.M.Adams: Leibniz: Determinist, Theist, Idealist, New York, 1994

J. Palkoska: „Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis“: Leibniz o fenomenalitě látkového světa, *Studia Neoaristotelica* 2/1, 2005

B. Russell: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Allen and Unwin, London, 1937

D. Rutherford: Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy, *Studia Leibnitiana* 22/1, 1990

P. Hoffman: The Being of Leibnizian Phenomena, *Studia Leibnitiana* 28/1, 1996